

Степанова Олена Анатоліївна
доктор культурології, доцент,
завідувач кафедри менеджменту туризму
Відкритого міжнародного університету
розвитку людини "Україна"
elen_d@i.ua

ІСТОРИЧНІ ТИПИ КУЛЬТУРНОЇ ТА ФІЛОСОФСЬКОЇ ЛЕГІТИМІЗАЦІЇ ЕТИЧНИХ СИСТЕМ

Мета дослідження – виокремити основні парадигми культурної та філософської легітимації етичних систем у європейській традиції, підтвердити сутнісну єдність деонтології та аретології. **Методологія** дослідження полягає у використанні методів аналізу, синтезу, порівняння, узагальнення, а також феноменологічного і герменевтичного підходів. **Наукова новизна** полягає в розумінні етики як цілісної системи з етики цінностей, етики приписів, етики чеснот та комунікативної етики, оскільки лише в єдності цих дисциплін етика може існувати як когерентна теорія та відповідати практичним потребам утвердження людяності в часи постмодерну. **Висновок.** В історії моралі та етики у європейській традиції відбулися послідовні зміни об'єктивної, суб'єктивної та інтерсуб'єктивної парадигм культурної та філософської легітимації етичних систем. Зміна цих парадигм зумовлена загальними культурними перетвореннями від традиційного до сучасного, а потім постмодерного суспільства. Критичний аналіз сучасної абсолютизації значення етики чеснот (на прикладі концепції А. Макінтайра) довів, що аретологія невіддільна від деонтології, ці дисципліни вкорінені в етиці цінностей. Критично важливим є не тільки повернення до етики чеснот, а й культивування моральної чутливості до іншого. Коріння таких тенденцій пов'язані не лише із середньовічною етикою, а й з моральними практиками й теоріями сучасної епохи.

Ключові слова: етика цінностей, етика чеснот, деонтологічна етика, моральні практики, релятивізм.

Степанова Елена Анатольевна, доктор культурологии, доцент, заведующая кафедрой менеджмента туризма Открытого международного университета развития человека "Украина"

Исторические типы культурной и философской легитимации этических систем

Цель исследования – выделить основные парадигмы культурной и философской легитимации этических систем в европейской традиции, подтвердить сущностное единство деонтологии и аретологии. **Методология** исследования заключается в использовании методов анализа, синтеза, сравнения, обобщения, а также феноменологического и герменевтического подходов. **Научная новизна** заключается в понимании этики как целостной системы из этики ценностей, этики предписаний, этики добродетелей и коммуникативной этики, поскольку только в единстве этих дисциплин этика может существовать как когерентная теория и отвечать практическим потребностям утверждения человечности во времена постмодерна. **Вывод.** В истории морали и этики в европейской традиции состоялись последовательные изменения объективной, субъективной и интерсубъективной парадигм культурной и философской легитимации этических систем. Изменение этих парадигм обусловлено общими культурными преобразованиями от традиционного к современному, а затем постмодернистскому обществу. Критический анализ современной абсолютизации значения этики добродетелей (на примере концепции А. Макинтайра) доказал, что аретология неотделима от деонтологии, и обе эти дисциплины укоренены в этике ценностей. Установлено, что критически важен не только возврат к этике добродетелей, но и культивирование нравственной чувствительности к другому. Корни таких тенденций связаны не только со средневековой этикой, но и с моральными практиками и теориями современной эпохи.

Ключевые слова: этика ценностей, этика добродетелей, деонтологическая этика, нравственные практики, релятивизм.

Stepanova Olena, Doctor of Cultural Studies, Associate Professor, Head of Tourism Management Department, Open International University of Human Development "Ukraine"

Historical types of cultural and philosophical legitimation of ethical systems

The purpose of the article is to identify the main paradigms of cultural and philosophical legitimation of ethical systems in the European tradition, confirmation of the essential unity of deontology and aretology. **The methodology** of the study is to use methods of analysis, synthesis, comparison, generalization, as well as phenomenological and hermeneutical approaches. **Scientific novelty** consists in understanding ethics as a holistic system of ethics of values, ethics of prescriptions, ethics of virtues and communicative ethics, because only in the unity of these disciplines ethics can exist as a coherent theory and correspond to the practical needs of the affirmation of humanity in the postmodern times. **Conclusions.** It has been proved that in the history of morality and ethics in the European tradition there have been progressive changes in the objective, subjective and intersubjective paradigms of cultural and philosophical legitimation of ethical systems. It is proved that the shift of these paradigms is determined by the general cultural transformations from the traditional to the modern, and then postmodern society. The critical analysis of contemporary absolutism of the value of the ethics of virtues (on the example of A. MacIntyre's concept) proved that the aretology is inseparable from deontology, and both of these disciplines are rooted in the ethics of values. It has been established that not only the return to ethics of virtues but also the cultivation of moral sensitivity to another, are critically important. It is proved that the roots of such tendencies are connected not only with medieval ethics but also with ethical practices and theories of the modern era.

Key words: ethics of values, ethics of virtues, deontological ethics, moral practices, relativism.

Актуальність теми дослідження. Європейська філософська і культурна традиція етичної думки від початку свого формування сприймала мораль у дуальності її двох головних функцій: регуляторній та виховній. Як система приписів, що регулюють особисту і соціальну поведінку, мораль була вираженням обов'язку. Відповідно, етика мала віднайти основні моральні закони та обґрунтувати їх. Найчастіше ці закони ґрунтувалися на "золотому правилі" моралі – "не бажай іншому того, чого не бажаєш собі". Але до цього правила у різних культурах додавалися різні конкретні приписи, абсолютизація яких призводила до моральних колізій. Уже Софокл протиставляє цим приписам єдиний для всіх "внутрішній закон", який є більш зобов'язуючим і таким, що формує людське в людині. Регуляторну функцію моралі неможливо реалізувати у відриві від виховної функції. В античності та середньовіччі засобом виховання було культивування чеснот. З XIV століття відбувається переорієнтація виховання на заохочення до виконання морального закону як самоцінності. А. Макінтайр у своїй класичній праці "Після чесноти" (1981) [8] доводить, що розвиток виключно етики закону породив цілком очевидну кризу моралі та етики. Повернення до логіки етики чеснот виглядало ефективною стратегією у зв'язку з релятивізмом постмодерної доби. Сьогодні протистояння етики обов'язку та етики чеснот не може вважатися таким, що вичерпує всю проблематику етики. Навпаки, усвідомлення міжособистісного характеру етичної комунікації, нове відкриття евристичного потенціалу етики цінності (у сучасному прагматизмі), поява нових інваріантів прикладної етики (особливо – екологічної) зумовлюють необхідність комплексного переосмислення засобів легітимізації етики. Це, своєю чергою, неможливе без урахування історичної динаміки розвитку етичної думки в європейській культурній традиції.

Стан наукової розробки проблеми. Конструктивна критика протиставлення етики чеснот деонтології певною мірою намітилася у статтях В. Шохіна [10] та О. Артем'євої [1], але систематичного аналізу проблематики та дослідження можливих шляхів конституювання єдності етики на сучасному етапі її розвитку ще не здійснено. Такий аналіз можливий лише у межах культурологічного погляду на етику як у її історичних парадигмальних типах, так і у змістовній теоретичній та практичній єдності.

Мета статті – виокремити основні парадигми культурної та філософської легітимізації етичних систем у європейській традиції, підтвердити суттєву єдність деонтологічної та аретологічної етики.

Виклад основного матеріалу. Очевидно, що першою парадигмою в розвитку етики була теорія етичної легітимізації через твердження про об'єктивне існування певних онтологічних підстав для моралі. Під останніми слід розуміти не лише моральний закон, який нібито існує, згідно з уявленнями античних філософів, як універсальний моральний принцип. Саме гармонійне влаштування всесвіту абсолютизувалося, і вважалося, що соціальний порядок має відповідати світовій гармонії. Людина мислилася як істота, етос якої має відповідати її життєвому світові. Як прекрасним є космос, так само прекрасними мають бути чесноти людини. Таким чином, етика чеснот в античності мала зобов'язуючий характер. І проставляти її етиці закону, як це робив А. Макінтайр, не зовсім коректно. Більше того, усі чесноти, якими античні та середньовічні філософи наділяли людину, мислилися як відображення об'єктивно існуючих фундаментальних рис світової першопричини.

У межах такої парадигми розвитку етики протистояння існує не між деонтологією і аретологією, а між оптимістичним і песимістичним поглядом на можливості людини досягнути моральну довершеність в особистому та соціальному житті. Так, Платон був песимістом, і тому заснував Академію як альтернативну соціальність, у межах якої філософи можуть культивувати власні духовні чесноти. Стоїки перенесли ці духовні практики в особисте життя, не формуючи альтернативних щодо соціуму спільнот. Обидві стратегії бачимо відображеними у пізнішій християнській традиції, відповідно у феномені пустельного аскетизму і монастирів як центрів впливу на соціум. Аристотель виступає реалістом, який принижує духовний ідеал заради його конкретизації та можливості втілення у соціальному житті. У середньовіччі песимістом щодо можливостей людської природи був Августин, згідно з яким, людина може лише утримуватися від зла, а завданням соціуму є недопущення "пекла на землі". Церква повинна бути альтернативним соціумом – тією мірою, як це можливо для грішників за допомогою благодаті. Натомість Тома Аквінат був обережним оптимістом і вважав за можливе розкрити в особистому й соціальному житті позитивний потенціал людини.

Як у песимістичній, так і в оптимістичній антропологіях набуття чеснот мислилося як обов'язок кожного повноцінного члена світського чи церковного соціуму. Відповідно, етика закону та етика чеснот були взаємно поєднаними частинами деонтологічної етики. І моральний закон, і моральні чесноти, є реалізацією прагнень людської природи як вільної та раціональної. При цьому предметом цих прагнень були блага, зокрема й абсолютне благо, дослідження яких веде до щастя і блаженства. Відповідно, певними благами або цінностями регулювалася поведінка суб'єкта у межах телеологічної динаміки існування людської природи. Згідно з А. Макінтайром, телосом у доброчесному вчинку є сама чеснота. Однак очевидно, що ця чеснота, наприклад справедливість чи милосердя, під час самого вчинку оцінюється не лише як чеснота, якої потрібно досягати індивідуально та колективно, а й як універсальна, принаймні для певної культури, цінність. А. Макінтайр намагається уникнути цих проблем, конкретизувавши етичну телеологію антропологічно: дослідник нагадує, що аристотелівська етика будується на розрізненні "буття" і "благобуття" людини, оскільки у першому випадку йдеться про людину, якою вона є, а у другому – про людину, якою вона має бути при здійсненні своєї істинної сутності. Чесноти ж мислить А. Макінтайр як способи досягнення другого стану, стану "благобуття". Однак, як уже згадувалося, чесноти є конкретними рисами цього другого стану, нехай навіть бажаними самими по собі, а не для досягнення інших благ чи блаженства. Крім того, середньовічна етика передбачає наявність трьох станів людини як морального суб'єкта: "буття", "благобуття" і "вічнобуття", або, інакше ка-

жучи, станів "грішника", "праведника" і "святого". Розрізнення "праведності" та "святості" осмислюється як два різні ступені довершеності, які є двома різними способами життя. "Праведник" діє активно, розвиваючи власні чесноти. Благодать допомагає йому, але не визначає способу дій. "Святий" діє не за власною ініціативою, а за спонукою від Бога, діє силою благодаті, являючи надприродний спосіб життя, тобто вже тут ведучи себе, як громадянин вічного Царства Небесного. Саме святий є щасливим і блаженним, і досягнення святості є загальною метою людини як моральної істоти. Однак кінцеве досягнення цієї мети є справою не самої людини, а результатом діяльності Бога. Святість має власну самостійну цінність і є тим способом життя, у якому наявне та бажане, наявне і повиннісне збігаються.

В епоху модерну джерелом етики могла бути лише суб'єктивність. При цьому модерн пропонував дві основні стратегії розгляду людини як джерела моралі: для ідеалістів основою моралі були розумність та свобода суб'єкта, а для утилітаристів – максимальна користь для суб'єкта. Обидві стратегії мали релігійно-філософське коріння у попередній традиції. Кантівська етика обов'язку була раціоналізацією і секуляризацією християнської деонтології. Натомість утилітаризм раціоналізував і секуляризував телеологію античної та середньовічної етики чеснот, згідно із з якою, метою морального життя було щастя чи блаженство. Повернення А. Макінтайром етики чеснот як повноправної частини загальної етичної систематики було підготовлене розвитком етики цінностей. Представники деонтології, за винятком І. Канта, ніколи не заперечували значення бажань для розвитку моралі особистості та соціуму. Справді, кантівська вимога дотримуватися морального закону незалежно від бажань суб'єкта, його мети, наявного контексту, є вимогою від людини такої поведінки, яка раніше приписувалася виключно самому Богові. За уявленнями теологів, лише Бог може діяти настільки безпристрасно, як це вимагає І. Кант від людини. А. Макінтайр звинувачує всю етику модерну, навіть кантівську, у тому, що саме емоції визначають той чи інший моральний стиль поведінки особистостей та соціуму. О. В. Артем'єва зазначає: "Суттєвою характеристикою сучасної західної моральної культури Макінтайр вважає емотивізм, який у широкому загальнокультурному сенсі якраз і виражається в тому, що принципи, які визначають позицію з тієї чи іншої моральної проблеми, виявляються предметом виключно суб'єктивної переваги, не мають ніякого стосунку до об'єктивного стану справ і не підлягають раціональному поясненню й обґрунтуванню. Емотивізм, на думку Макінтайра, є ознакою переважної більшості сучасних морально-філософських концепцій, навіть якщо їх автори не визначають свою позицію в термінах емотивізму як особливої теорії. До їх числа Макінтайр зараховує Ф. Ніцше і Ж.-П. Сартра. З погляду Макінтайра, емотивізм як вираження духу часу є ще більш згубним і руйнівним для моралі й культури загалом, ніж консеквенціалізм, оскільки він веде до хаосу в ціннісно-нормативній сфері" [1, 438]. Водночас незрозуміло, яким чином етика чеснот може уникнути емотивізму. Об'єктивне існування множини чеснот видавалося засновникам аретологічної етики чимось очевидним, оскільки ці чесноти нібито так само дані, як 32 зуби є характерними для тілесності людини. Насправді ж, кожна епоха, і навіть кожен автор етичної системи, може мати власне уявлення про чесноти. Наприклад, Аристотель знає значно більше чеснот, ніж чотири платонівські (мудрість, мужність, стриманість і справедливість). Середньовічні теологи вважають більш значущими чесноти віри, надії та любові. Сучасна аретологічна етика пропонує безліч можливих множин чеснот, важливих для людяності. Але найголовніше заперечення, яке є очевидним, виникає через неможливість сповідувати сьогодні теорію про наявність у людини цілком визначеної "природи". Такий погляд для філософії сьогодення є наївністю, яка спростовується у процесі критичного мислення. У сучасній аретологічній етиці дискурс про чесноти розвивається скоріше як обговорення способів контекстуальної поведінки суб'єкта, ніж міркування про його характерні риси.

Етика доби постмодерну звертає особливу увагу на ставлення суб'єкта до іншого. Контекстуальність та комунікативність етичної дії, народження етичних норм у дискурсі, пов'язаність етичної поведінки з наративами, які люди розповідають про себе власним життям – усі ці риси знову-таки можуть бути розглянуті як такі, що виникли як секулярне переосмислення деяких принципів релігійної моралі. Крім того, вимога етичного ставлення до іншого була у самому змісті категоричного імперативу І. Канта. Звичайно, у часи релятивізму та нігілізму така вимога значно персоналізується, стає вираженням героїчного екзистенційного гуманізму, вимагаючи відповідальної поведінки перед комунікативною спільнотою. У межах комунікативної прагматики, коли моральна поведінка постійно обговорюється в суспільстві, будучи предметом вагань, пропонується таке визначення категоричного імперативу: "Поводься так, щоб усі твої твердження, плани або вчинки були узгоджені на основі осмислених і відповідних ситуації аргументів (так щоб жодний осмислений і відповідний ситуації аргумент не залишався б поза увагою, задля цього слід очікувати обґрунтованого консенсусу необмеженої аргументативної спільноти)". Звичайно, вимога згоди необмеженої комунікативної спільноти є дещо утопічною, на що звертає увагу Андрій Баумейстер. Справді, очікувати на уявну згоду всього людства на всі вчинки означає втратити прагматичність, потрапити у ситуацію неможливості діяти. Мораль вимагає раціональних основ, які були б самоочевидними або переконливо доказовими незалежно від комунікативної спільноти. Як слушно зауважує А. Баумейстер, апеляція до "згоди необмеженої комунікативної спільноти" передбачає імпліцитні онтологічні передумови. Моральний суб'єкт, який співвідносить свої вчинки з цінностями та згодою необмеженої комунікативної спільноти, заздалегідь має бути розумною, раціональною, високоморальною істотою, яка ототожнює свої інтереси, потреби та цінності з інтересами, потребами й цінностями спільноти [2, 272]. Додамо, що ця етика вимагає і нереалістичної ідеалізації "необмеженої комунікативної спільноти", яка виступає своєрідною "універсальною церквою". Звичайно, дискурс у комунікативній спільноті відбувається не так, як це мислили собі К. Апел та Ю. Габермас. Наприклад,

у мережі "Facebook" навіть у фахових спільнотах спостерігається постійне зниження рівнів експертного обговорення проблем та загального дискурсу. Комунікативна спільнота сама по собі не здатна ані віднаходити цінності (К. Апель), ані конструювати їх (Ю. Габермас). Цінності, як і будь-які ідеї (у кантівському розумінні цього концепту) віднаходять генії – релігійні та світські. І ці цінності та ідеї стають надбанням універсальної людської культури через засвоєння спочатку конкретними спільнотами у межах духовних рухів.

Постмодерна культура кидає виклик самому існуванню морального суб'єкта і моральної практики. Завершуючи "переоцінку цінностей", яку розпочали Ф. Ніцше, К. Маркс і З. Фрейд, постмодерністи підозрюють весь суспільний дискурс у намаганні нав'язати певні цінності та наративи, моделі поведінки і підкорення. Не лише окрема людина, а й соціум виявилися предметом деконструкції, хоча спочатку такими були лише теорії. За цих умов етика шукає шляхів реабілітації морального суб'єкта. Найбільш популярною є стратегія, яку запропонував А. Макінтайр. Людина реалізує у своїй моральній поведінці певні чесноти, творячи унікальний наратив власного життя. Чесноти, якими характеризується "добра людина", належать певному суб'єкту не як властивості його "людської природи", а як пропоновані певною культурною традицією риси "благоіснування". Практикування чеснот є навичкою, подібною до виконавської вправності музиканта. Природні передумови гарної виконавської майстерності можуть бути реалізовані лише шляхом такої систематичної практики, що доводить її до автоматизму, до того, що вона стає "другою природою" людського суб'єкта. Автоматизм чеснот особливо важливий у критичних ситуаціях: гарний пілот саджає літак, що зазнає аварії, не лише за рахунок вольових та розумових здібностей, а й на основі доведених до автоматизму професійних навичок. Чесноти переважно пов'язані з певними соціальними ролями – лікаря, солдата, члена родини, громадянина тощо. Але є загальні чесноти – ті, які пов'язані з головною роллю кожного: бути доброю людиною. За А. Макінтайром, вважати, що конкретний вчинок є добрим чи справедливим, мужнім чи розумним у певній ситуації – це означає бути впевненим, що так вчинила б добра людина. Практикування людяності або "практики себе" формували філософську культуру античності, за М. Фуко, на чому останній наголошує у своєму курсі лекцій "Герменевтика суб'єкта" (1981–1982). Однак, чи це практикування означає такий спосіб життя, який є "добрим існуванням" узагалі? Наприклад, Плотін вважав бажаним для "справжнього філософа" і "справжньої людини" позашлюбний статус. Але чи можемо ми вважати, що утримання від шлюбу є "добрим вчинком"? Ще середньовічна етика відповіла на це питання негативно: згідно з Томою Аквінатором, для людини природно бажати власного самозбереження, зокрема й через народження дітей у родині. Природно жити в родинному спілкуванні. Утримання від шлюбу є "доброю рекомендацією" як виняток для небагатих, а не як правило для всіх. Так чи інакше, але виходячи із самих по собі чеснот та концепту "людина, якою вона має бути" (або "доброї людини"), не можна надати універсальні моральні принципи. Навіть якщо припустити, що чесноти є первинними щодо принципів, усе одно, моральна поведінка є наслідком не знання про ці чесноти, не наявності культивування цих чеснот у культурному контексті, а того, що конкретний суб'єкт примушує себе до дій певними імперативними зобов'язаннями: "Вчиняй справедливо", "Поводь себе стримано", "Дій мужньо" тощо. Універсалізація цих імперативів не обов'язково має привести до макінтайрівського повеління "Будь доброю людиною". Цілком можливою є інша традиційна універсалізація: "Чини так, як бажаєш, щоб чини відносно тебе і твоїх близьких". Останній імператив відзначається тим, що він став основою не лише для моральної, а й для правової свідомості, а тому справді є фундаментальним для сучасної західної цивілізації. Постмодерністська чуйність до іншого теж можлива саме завдяки вмінню поставити себе на місце цього самого іншого.

Ми намагаємося бути мудрими, стриманими, мужніми, справедливими, оскільки очікуємо такого від усіх інших членів соціуму. Водночас чимало чеснот не народжуються із такого розрахунку на взаємність. Зокрема, віра, надія та любов можуть бути чеснотами, які суб'єкт проявляє навіть тоді, коли не відчуває себе об'єктом чийсь довіри, надії та любові, не говорячи вже про те, що в соціумі завжди відчувається брак цих чеснот. Папа Бенедикт XVI в енцикліці "Любов в істині" звертає увагу на те, що сучасне суспільство, вражене хворобами релятивізму та нігілізму, переживає певне морально-психологічне вигорання. Громадяни не мають сили вести себе як суб'єкти права та моралі завдяки звичці чинити справедливо чи діяти згідно з імперативами. Спонука залишатися доброю людиною найчастіше полягає в любові. Відповідно, любов (особливо її мінімальний прояв у вигляді солідарності) стає тією чеснотою, яка уможливорює існування не лише такої соціальності як церковні спільноти, а й світського соціуму – від місцевої громади до людства. Водночас папа Бенедикт XVI не розрізняє значної кількості варіантів любові, кожен з яких є самостійним. Досить згадати лише аналіз любові в "Етиці" Н. Гартмана. Середньовічна етика на перший план висуває любов до ближнього. Новий час, навпаки, захоплюється "любов'ю до дальнього", любов'ю до всього людства. І в ім'я цієї любові цілком можливі вчинки, що суперечать справедливості [5, 455]. Більше того, певне подолання любові до ближнього закладене у самому феномені любові до дальнього [5, 453]. Криза модерну породила потребу в любові, головною рисою якої є безкорисливе бажання дарувати власне життя іншому в тому відношенні, щоб брати участь у житті іншого [5, 463]. Суть цієї чесноти – у творенні благ для іншого внаслідок "широти серця", наявності творчого надлишку життя, що спонукає до безкорисливого дарування [5, 463, 465]. Усі ці різновиди любові об'єднуються лише певним альтруїзмом, який, тим не менше, не може бути основою для конститування справедливості в соціумі. Любов може зробити світ більш людяним, але не може замінити собою прагнення до справедливості, яке лежить в основі соціального буття. "Чини так, як бажаєш, щоб чинили відносно тебе і твоїх близьких" – це вимога справедливості, а не любові. Остання або згідна на всепрощення (любов до ближнього; любов, що дарує), або схильна

до жертви благами іншого (любов до людства). Етична поведінка, що спонукається любов'ю, має добрі плоди тоді, коли їй передуює як передумова дотримання справедливості.

Отже, А. Макінтайр у своїй ідеї про первинність чеснот порівняно з принципами не враховує того факту, що вимоги мати певні чесноти та діяти згідно з ними є судженнями, побудованими як етичні зобов'язання. На нашу думку, різні етичні стратегії породжені тим, що дослідники звертаються увагу на різні аспекти прояву моральності. Етика обов'язку є наслідком застосування раціональності, яка виявляє схильність дотримуватися принципів, уникаючи зла. Етика чесноти виникає через увагу до дисциплінування волі, яке наявне при самовихованні особистості як безперервному процесі, необхідному для досягнення добра. Комунікативна етика є наслідком застосування емоційності (чуйності), яка необхідна для емоційної емпатії стосовно іншого, – без чого неможлива етична поведінка в часи кризи людяності в людині. Спільною основою для принципів, чеснот та етичної емпатії до іншого є цінності як універсальні, так і культурно зумовлені певними контекстами. Без добра як цінності не було б "доброї людини", але добро (благо) є ширшим за "добро для людини" чи "добро людської природи". Аналогічно справедливість як цінність передуює справедливості як чесноті, а також передуює принципу "чини так, як бажаєш, щоб чинили відносно тебе і твоїх близьких". Тим більше справедливість як цінність передуює тим різновидам справедливості, які визнає комунікативна спільнота.

Виявлена суттєва єдність деонтології та аретології як двох основних складових етики дає змогу критично оцінити намагання А. Макінтайра і його послідовників протиставити ці дві складові етичного вчення та моралі. Крім того, сумнівною є думка про те, що моральні принципи передбачають наявність трансцендентного законодавця у вигляді Бога. Як ми бачили, таким законодавцем може бути і саме людство, дане як "необмежена комунікативна спільнота". Прийняття пропонованих у комунікації етичних цінностей зокрема й у діалозі культур, у діалозі поколінь, у діалозі духовних рухів тощо) є справою вільної особистості, яка керується не стільки намаганням бути довершеною людиною, скільки усвідомленням морального обов'язку перед цілим суспільством, родиною, собою.

Висновки. Здійснений аналіз дав змогу виокремити об'єктивну, суб'єктивну та інтерсуб'єктивну парадигми культурної та філософської легітимізації етичних систем у європейській традиції. Доведено, що зміна цих парадигм зумовлена загальнокультурними трансформаціями від традиційного до модерного, а потім і постмодерного суспільства. Критичний аналіз сучасної абсолютизації значення етики чеснот довів, що аретологія невіддільна від деонтології, а вони обидві – коріняться в етиці цінностей. Для сьогодення характерне не стільки повернення до етики чеснот як такої, скільки культивування моральної чуйності до іншого. Коріння таких тенденцій не лише в середньовічній етиці, а й у моральних практиках і теоріях доби модерну.

Література

1. Артемьева О. Теоретические основания этики добродетели // *Философия и этика* : сб. науч. трудов. К 70-летию акад. А. А. Гусейнова / под ред. Р. Г. Апресяна. Москва : Альфа-М, 2009. С. 433–445.
2. Баумейстер А. Буття і благо. Вінниця : Т. П. Барановська, 2014. 418 с.
3. Бенедикт XVI. *Энциклика Caritas in Veritate*. Москва : Изд во францисканцев, 2009. 112 с.
4. Бюлер Д. Идея та обов'язковість відповідальності за майбутнє. Ганс Йонас та етика діалогу: перспективи духу епохи / пер. з нім. О. Ведрова, О. Шаблій, наук. ред. А. Ермоленко // *Філософська думка*. 2007. № 2. С. 77–95.
5. Гартман Н. *Этика* / пер. с нем. А. Б. Глаголева под ред. Ю. С. Медведева и Д. В. Складнева. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2002. 708 с.
6. Ермоленко А. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи. Київ : Лібра, 2010. 416 с.
7. Ермоленко А. *Этика ответственности и социальное бытие человека: современная немецкая практическая философия*. Киев : Наук. думка, 1994. 200 с.
8. Макінтайр А. *После добродетели* / пер. с англ. В. В. Целищева. Екатеринбург : Деловая книга, 2000. 384 с.
9. Пінкерс С. Джерела християнської моралі: її метод, зміст та історія / комент., прим., бібліогр. матеріали, наук. ред. О. Хома, Е. Чухрай; пер. із фр.: О. Панич та ін.]. Київ : Дух і літера, 2013. 605 с.
10. Шохин В. Четвёртый путь? К этическому обоснованию агатологии // *Этическая мысль*. Вып. 13. Москва : Ин-т философии РАН, 2013. С. 47–75.

References

1. Artem'yeva, O. (2009). Theoretical grounds for the ethics of virtue, in: *Filosofiya i etika: sbornik nauchnykh trudov. K 70-letiyu akad. A. A. Guseynova*. Moscow: Institut filosofii RAN, 433–445 [in Russian].
2. Baumeyster, A. (2014). Being and good. Vinnitsa: T. P. Baranovskaya [in Ukrainian].
3. Benedikt XVI. (2009). *Encyclical Caritas in Veritate*. Moscow: Izd vo frantsiskantsev, 2009 [in Russian].
4. B'oler, D. (2007). The idea and responsibility of the future. Hans Jonas and Ethics of Dialogue: Perspectives of the spirit of the era. Kyiv: Filosofs'ka dumka, 2, 77–95 [in Ukrainian].
5. Gartman, N. (2002). *Ethics*. St. Petersburg: Vladimir Dal' [in Russian].
6. Ermolenko, A. (2010) *Social ethics and ecology. Human dignity is the reverence of nature*. Kyiv: Libra, 2010 [in Ukrainian].
7. Yermolenko, A. (1994). *Ethics of responsibility and social being of a person: modern German practical philosophy*. Kyiv: Naukova dumka [in Russian].
8. MacIntyre, A. (2000). *After virtue* [per. s angl. V. V. Tselishcheva], Yekaterinburg : Delovaya kniga [in Russian].
9. Pinkers, S. (2013). *Sources of Christian morality: its method, content and history*. Kyiv: Dux i litera [in Ukrainian].
10. Shokhin, V. (2013). The fourth way? To the ethical justification of agathology, in: *Eticheskaya mysl'*. Issue 13. Moscow: Institut filosofii RAN, 47–75 [in Russian].

Стаття надійшла до редакції 12.11.2017 р.